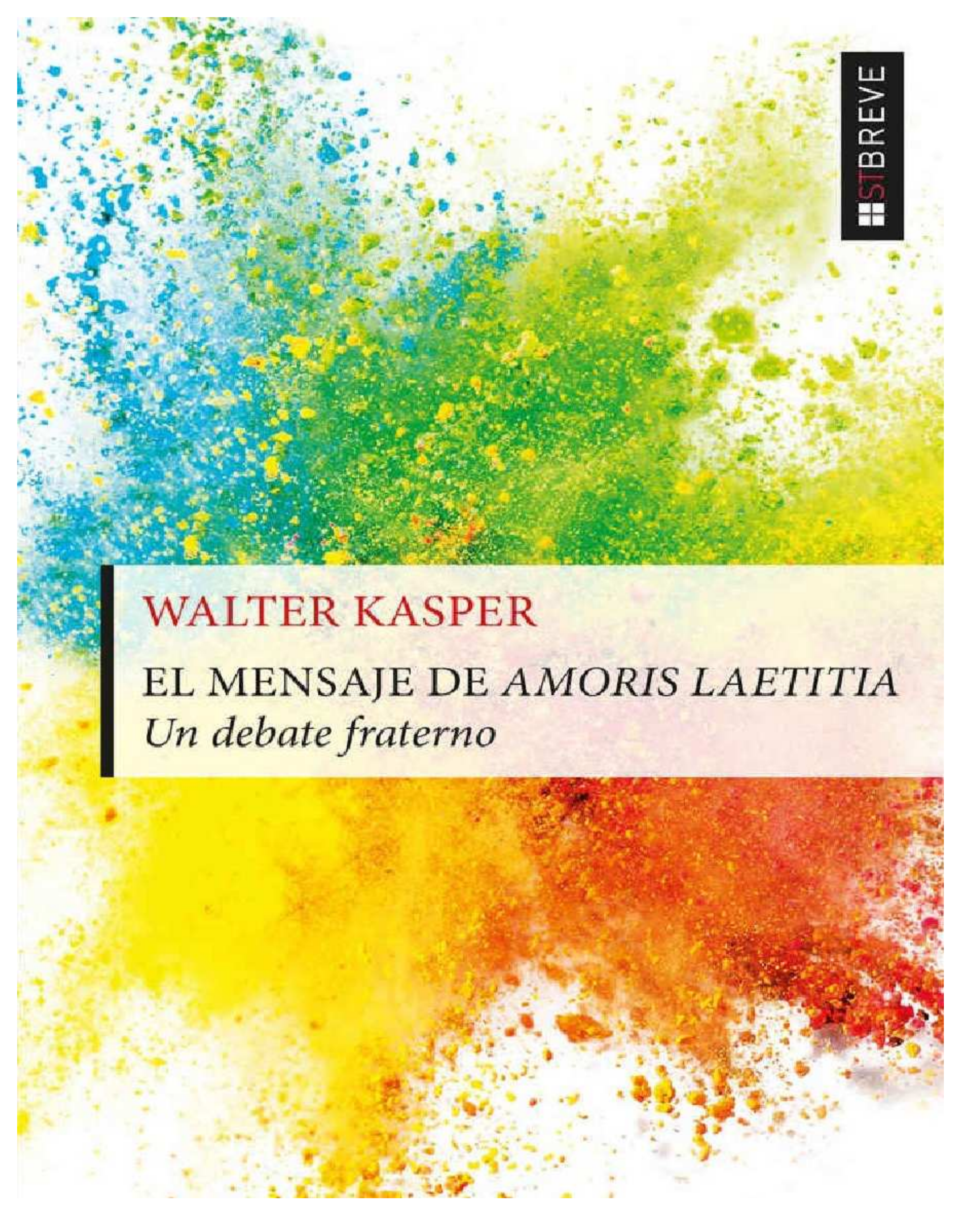

STBREVE
WALTER KASPER
EL MENSAJE DE *AMORIS LAETITIA*
Un debate fraterno

WALTER KASPER

El mensaje de *Amoris laetitia*

Un debate fraterno

SAL TERRAE

Índice

Título original:
Amoris laetitia – *Botschaft von der Freude der Liebe. Einführung, Deutung und Bedeutung*

El presente volumen se publica con la colaboración del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad «Cardenal Walter Kasper», con sede en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania)

Director: Prof. Dr. George Augustin

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@gcloyola.com / www.gcloyola.com

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
27-12-2017

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2707-6

PRÓLOGO

La ponencia que presenté ante el Consistorio extraordinario de cardenales de los días 20 y 21 de febrero de 2014 «El Evangelio de la familia», publicada bajo el mismo título (Sal Terrae, Santander 2014), desencadenó un vivo debate. Por desgracia, tal debate se centró exclusivamente en el último capítulo de aquella ponencia, que abordaba la cuestión de la posible admisión de los católicos divorciados y vueltos a casar a los sacramentos.

Sobre la base del Evangelio y del debate de los dos últimos sínodos de los obispos de 2014 y 2015, la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (2016) vuelve a situar la cuestión del matrimonio y la familia en el horizonte más amplio de los múltiples y acuciantes interrogantes que actualmente plantea esta doble realidad. La gran mayoría del pueblo de Dios ha acogido favorablemente esta exhortación como una liberadora buena noticia sobre la alegría del amor. Entre algunos, por desgracia, la exhortación, reducida de nuevo a un único punto, se ha convertido en objeto de duras controversias.

Evitando toda polémica, me gustaría tratar de mostrar que *Amoris laetitia* no propone una doctrina nueva, sino que, sobre el suelo mismo del Evangelio, propone una renovación creadora de la tradición. Además, se halla en consonancia plena con la visión renovada del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio y la familia, así como con los dos pontificados anteriores, y, al mismo tiempo, desarrolla todo ello con cautela.

En una Iglesia que se llama «católica» pueden y deben existir, por supuesto, diferentes opiniones de escuela. De ahí que no debamos tener miedo alguno a los debates. Hemos de dirimirlos de tal modo que sirvan a la unidad y se revelen como un servicio a la alegría del amor. Esa, y solo esa, es la intención de este breve libro, escrito desde el amistoso afecto por todos cuantos no opinan lo mismo que yo.

CARDENAL WALTER KASPER
Adviento de 2017

Pocas exhortaciones apostólicas han sido tan esperadas como *Amoris laetitia*, «La alegría del amor» (2016), y pocas en la historia reciente de la Iglesia han suscitado tras su promulgación un debate tan controvertido. Este documento se esperaba con expectación porque los interrogantes sobre el matrimonio y la familia se cuentan entre los más acuciantes del presente. Con la familia, *la* institución más antigua de la humanidad ha entrado, sobre todo en el mundo occidental, en crisis. El matrimonio y la familia son la cuna de la humanidad; por eso, con el matrimonio y la familia está en juego también el futuro de la humanidad, en especial el futuro de Europa.

La renovación debe venir de la cuna de la humanidad y de cada persona individual. Esto vale también para la Iglesia. De ahí que tanto el papa Juan Pablo II como el papa Benedicto XVI declararan: «La familia, camino de la Iglesia» [1] . El papa Francisco se mueve en la línea de sus dos predecesores: «La alegría del amor que se vive en las familias es también el júbilo de la Iglesia» [2] . La Iglesia crece, vive, sufre y se alegra con las familias; en ellas y a través de ellas se hace presente en medio de la vida y del mundo.

A la vista de la dramática situación que vivimos, resulta grotesco que el debate intraeclesial sobre *Amoris laetitia* se circunscriba al capítulo 8, es más, a una única nota en ese capítulo y, en ella, a una única frase (cf. AL 305, nota 351). Esta frase trata de la cuestión de si a los fieles que se encuentran en alguna de las situaciones llamadas irregulares, entre ellas los divorciados vueltos a casar, puede administrárseles en determinados casos la comunión. Esta es sin duda *una* pregunta pastoral acuciante, pero no *la* pregunta, ni tampoco el tema de *Amoris laetitia*.

A *Amoris laetitia* no le preocupa ante todo qué puede hacer la Iglesia en esas situaciones llamadas irregulares, sino cómo puede ayudar la Iglesia a evitar en la medida de lo posible tales situaciones. El documento quiere mostrar qué puede aportar la Iglesia positivamente al éxito de la alegría del amor en el matrimonio y la familia y cómo puede hacerlo (cf. AL 307). Quiere contribuir a que sobre todo las personas jóvenes encuentren el camino hacia la felicidad y hacia la alegría del amor, que todavía hoy buscan, en su gran mayoría, en la convivencia matrimonial y la familia.

El error cardinal de numerosas aportaciones al debate radica en que abordan la cuestión intraeclesial e intrateológica que se ha convertido en la manzana de la discordia al margen de la intención fundamental y el contexto global de la exhortación apostólica que nos ocupa. De este modo, obvian la visión profética del documento, que, como luego se mostrará, se inserta por completo en la tradición de la Iglesia y la desarrolla de manera coherente [3] . Este estrechamiento de la perspectiva hace que la discusión se convierta en un diálogo de sordos en el que hablan unos juntos a otros, pero no realmente unos con otros. En cambio, si se sitúa el tema disputado en el contexto global, entonces se convierte en un interesante problema paradigmático, cuya solución puede revelarse como modelo para abordar en el futuro otras muchas preguntas urgentes. La condición indispensable para que tal diálogo pueda tener éxito y resultar fructífero es,

ciertamente, que uno se sumerja primero en la visión de *Amoris laetitia* y se deje interpelar y cuestionar por ella.

1.
Comunión de camino en una Iglesia peregrina

La gran importancia que la Iglesia y el papa conceden a la familia se reconoce ya solo en el hecho de que *Amoris laetitia* se preparara no solo durante un sínodo de los obispos, sino durante dos: el sínodo extraordinario de 2014 y el sínodo ordinario de 2015. A este proceso preparatorio, ya de por sí inusitado, le precedió a su vez otro proceso igualmente poco habitual: por primera vez se llevó a cabo una consulta a los creyentes del mundo entero.

1. Una encuesta enjundiosa

Tras la larga preparación y consulta a los fieles alienta la convicción de que el magisterio de los obispos y del papa, antes que magisterial, debe ser oyente, «escuchante». Debe escuchar, qué duda cabe, la palabra de Dios, que nos es atestiguada en la Sagrada Escritura y en la interpretación que de ella hace la tradición de la Iglesia. La tradición no consiste solo en documentos magisteriales, a los que la gran mayoría de los fieles, por regla general, solo tiene difícil y limitado acceso. Consiste sobre todo en la liturgia, en la que al menos los cristianos practicantes participan todos los domingos y en las grandes festividades y que nos es transmitida en el sentido de la fe del pueblo de Dios (*sensus fidelium*). Todo cristiano participa, por el bautismo, en el sentido de la fe.

El Concilio Vaticano II no duda en afirmar: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2,20.27), no puede equivocarse cuando cree» [4] . El papa Francisco añade: «El Espíritu, que inspiró los evangelios y que actúa en el pueblo de Dios, inspira también cómo hay que escuchar la fe del pueblo y cómo hay que predicar en cada eucaristía» [5] .

La encuesta, tal como se llevó a cabo antes del sínodo, no es, evidentemente, el testimonio de la totalidad de los fieles; sin embargo, constituye un notable indicio del sentido de la fe de estos. Un obispo y pastor debe –por decirlo con Martín Lutero– escuchar lo que habla la gente de la calle. Esto es especialmente cierto en lo relativo al matrimonio y la familia. Pues los primeros expertos en estas cuestiones no son los clérigos célibes, sino los padres y madres de familia; ellos y ellas son quienes tienen la *experientia* y, por tanto, aquellos a quienes hay que escuchar en primer lugar.

Estas afirmaciones no eliminan la especial responsabilidad y potestad encomendada por Jesús al magisterio de la Iglesia ni su carisma especial; tampoco lo convierten en una suerte de notario supremo cuya única misión consistiría en levantar acta de la conciencia de fe que de hecho existe en la Iglesia. Está facultado para atar y desatar (cf. Mt 16,19; 18,18). A pesar de ello, la distinción que antaño se hacía a menudo entre Iglesia docente e Iglesia discente (u oyente) ya no se sostiene. En la Iglesia, todos tienen que escuchar la palabra de Dios y escucharse unos a otros, para desde ahí atestiguar activamente la fe. El ministerio docente y pastoral que compete a los obispos, en especial al obispo de Roma, tiene su lugar específico dentro de la comunidad de los creyentes.

Así, los resultados de las encuestas a los fieles no eran vinculantes, pero sí que debían tenerse en cuenta. Lo que nos dieron a conocer fue también muy instructivo. En ellas se pone de manifiesto en primer lugar que el anhelo, sobre todo entre los cristianos jóvenes, de una vida feliz en el matrimonio y la familia permanece intacto. Las encuestas dejaron claro que el matrimonio y la familia no son realidades anticuadas; al contrario, siguen representando, también en la actualidad, el proyecto de vida y felicidad de la gran mayoría de las personas (cf. AL 1). De ahí que el mensaje eclesial sobre el matrimonio y la familia responda a un profundo anhelo humano. Precisamente en una época en la que muchas otras instituciones están en crisis y mucho se ha tornado inseguro, el matrimonio y la familia son para numerosas personas el lugar de referencia en el que tratan de encontrar felicidad y realización humanas.

Un segundo resultado dio pie, sin embargo, a la reflexión crítica. En la consulta se evidenció que entre la doctrina eclesial sobre el matrimonio y la familia y la convicción vivida de fe de un gran número de cristianos existe un abismo. Muchos cristianos no pueden comprender ya algunos aspectos de la moral sexual, matrimonial y familiar de la Iglesia. A nadie con experiencia pastoral le sorprendió este resultado; otros, en cambio, tuvieron que respirar hondo mientras leían los resultados de la encuesta.

2. El camino de búsqueda sinodal de consenso

¿Qué hacer? El papa dejó claro justo al comienzo del sínodo que quería una discusión abierta y franca, que deseaba *parrēsía*. *Parrēsía* es un importante término bíblico que significa «franqueza». La exhortación a la *parrēsía* llevó durante el sínodo a un debate sincero, en ocasiones incluso controvertido, tal como yo no lo había conocido en ninguno de los sínodos en los que había participado anteriormente. Este tono nuevo y fresco nos hizo bien, pues sin debates francos no se pueden solucionar los problemas. En su alocución inicial, el papa, sin embargo, añadió enseguida: a la franqueza [*Freimut*] debe sumarse la humildad [*Demut*], la disposición a escuchar lo que otros dicen de forma igualmente franca.

Para tal escucha mutua, franca y al mismo tiempo humilde, puede ser útil recordar las reglas que Ignacio de Loyola formula al comienzo de sus *Ejercicios Espirituales*: «Todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar (es decir, a entender en el sentido de la ortodoxia) la proposición del prójimo que a condenarla; y, si no la puede salvar, inquira cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y, si no basta, busque todos los medios convincentes para que, bien entendiéndola, se salve» (EE 22).

El oyente más atento fue el propio papa. Al terminar la asamblea de los obispos, todos salimos del sínodo distintos de como entramos. Aprendimos unos de otros. Así, en las cuestiones presentadas a votación al final existió gran unanimidad; aun en los asuntos críticos hubo siempre una clara mayoría de más de dos tercios. En consecuencia, las largas discusiones y controversias merecieron la pena.

En su exhortación postsinodal *Amoris laetitia*, el papa se atuvo a este resultado de las votaciones; no fue más allá, pero tampoco se quedó ni un solo milímetro corto. Muchos números del documento son en realidad un mosaico de afirmaciones del sínodo. Por eso, quien ahora critica *Amoris laetitia* no solo critica al papa, sino que también se posiciona en contra de la opinión mayoritaria del episcopado representado en el sínodo. Tanto lo uno como lo otro es inusual, más aún, improcedente en la Iglesia católica. A tenor de la comprensión católica, una exhortación apostólica del papa, escrita después de escuchar a los fieles y al episcopado, es –así lo afirman tanto el Vaticano I como el Vaticano II– una expresión vinculante del magisterio ordinario de la Iglesia [6]. Cada cual es libre de expresar su opinión en forma adecuada. Lo inadmisible, sin embargo, es que unos cuantos individuos se erijan ahora en una suerte de supermagisterio.

Amoris laetitia es el resultado de un proceso de consenso en la Iglesia y realiza lo que se quiere decir cuando se habla de «sinodalidad» [7]. La voz griega *sýnodos*, traducida literalmente, significa: «juntos en camino». Caminos comunes de forja de consenso fueron ya el concilio apostólico de Jerusalén (cf. Hch 15; Gal 2) y los grandes concilios ecuménicos de la Iglesia, que formularon la base confesional común hasta hoy a todas las Iglesias, tanto orientales como occidentales. También ellos fueron fruto de una disputa a menudo compleja, que en aquel entonces, al igual que hoy tras el Vaticano II, prosiguió vivamente después del respectivo concilio. A la definición le siguió siempre el momento de la recepción; dicho simplificadamente, lo que estaba en juego era la capacidad de determinar la interpretación del concilio precedente.

Cuando en la actualidad tienen lugar procesos análogos, ello no es en sí motivo de especial agitación. Tampoco hoy existe ninguna alternativa a escucharse mutuamente y debatir unos con otros. Solo a través de la comunicación (*communicatio*) franca y a la vez humilde, desde la escucha común a la palabra de Dios, vinculante para todos, puede la Iglesia como comunión (*communio*) en la fe única adoptar forma concreta. Todo cristiano está invitado a participar en esta comunicación franca y simultáneamente humilde en consonancia con sus conocimientos, su experiencia y su responsabilidad en la Iglesia.

3. Una comprensión viva de la tradición

El camino de la forja sinodal de consenso no es el camino de la acomodación a la situación. La Iglesia no puede limitarse a repetir como un loro lo que hoy *se* dice, *se* piensa y *se* hace. «No os acomodéis a este mundo», exhorta el apóstol Pablo (Rom 12,2). Por eso, *Amoris laetitia*, ya en el número 2, se desmarca claramente de quienes, por así decir, quieren arrojarlo todo por la borda y ponerlo todo del revés (cf. AL 2). El Espíritu Santo no actúa solo en la actualidad; también lo hizo en el pasado. De ahí que no podamos ser tan arrogantes como para pensar que hasta hoy no se ha hecho la luz en la Iglesia, mientras que en el pasado casi todo era oscuridad y transcurrió erróneamente.

Junto al diálogo sincrónico, o sea, el diálogo entre las diferentes posiciones en la Iglesia actual, debemos buscar asimismo el diálogo diacrónico, esto es, el diálogo entre las posiciones del pasado y las nuevas búsquedas del presente. La Iglesia, como pueblo peregrino de Dios, es la misma en todos los siglos. Sin embargo, no es un esqueleto muerto, sino un organismo vivo animado por el Espíritu de Dios. En la Iglesia no puede haber innovación alguna, pero la Iglesia debe recorrer sin cesar el camino de la renovación [8] . El Concilio Vaticano II dice que Dios, a través del Espíritu Santo, está en permanente diálogo con la Iglesia, la esposa de su Hijo. De ahí que en el Espíritu Santo no puede darse ningún progreso en la revelación, pero sí en la comprensión de la verdad revelada de una vez para siempre [9] .

Esto lo expresó también con claridad el papa Benedicto XVI. En su famoso discurso a los miembros de la Curia romana sobre la interpretación del Vaticano II se pronunció en contra de una hermenéutica (interpretación) de la ruptura, como si el Vaticano II hubiese roto con la Iglesia preconciliar y hubiese iniciado una nueva Iglesia. Pero a la hermenéutica de la ruptura no le contrapuso una rígida interpretación ahistórica, sino una hermenéutica de la reforma, esto es, una vinculación entre fidelidad y dinamismo, una interacción de continuidad y discontinuidad [10] . En una palabra, no existe una nueva Iglesia posconciliar; pero el Concilio quería, frente a algunos síntomas anteriores de anquilosamiento y envejecimiento, una Iglesia rejuvenecida, renovada, actualizada, tal y como el papa Juan XXIII lo expresó con su visión de un *aggiornamento.*

Este camino de la renovación a través de la forja sincrónica y diacrónica de consenso es el que también han recorrido los dos últimos sínodos de los obispos; y es asimismo el que se encuentra detrás de *Amoris laetitia*. De ahí se sigue que la enseñanza de esta exhortación apostólica debe interpretarse a la luz de la tradición, pero, al igual que la tradición, tiene que ser entendida a la luz de las nuevas perspectivas espirituales. Ese ha sido el camino recorrido por todos los concilios, en especial por el Vaticano II. Dicho gráficamente: la tradición no es una masa de agua estancada que con el tiempo se pudre: merced al Espíritu Santo que opera en ella, la Iglesia es una fuente siempre fresca y que no deja de manar. En este sentido, *Amoris laetitia* dice justo al comienzo que el documento no pudo por menos de intentar ahondar en algunas cuestiones doctrinales, morales, espirituales y pastorales (cf. AL 2). De hecho, repetir una vez más todo lo dicho

ya con anterioridad habría resultado aburrido. Para ello no habría hecho falta el esfuerzo de dos sínodos.

2.

El matrimonio y la familia como camino, la pastoral matrimonial como acompañamiento

Con la caracterización de la Iglesia como comunidad peregrina hemos hecho nuestra una expresión fundamental de la Sagrada Escritura. Esta narra el camino de Dios con Abrahán y los demás patriarcas, el camino del pueblo veterotestamentario de Dios a través del desierto. También Jesucristo recorrió un camino con sus discípulos. Este camino atravesó, como es el caso del camino de Emaús, preguntas y crisis difíciles y a menudo oprimentes. Solo al final se les abrieron los ojos a los dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35). Los Hechos de los Apóstoles describen el cristianismo como el camino nuevo (cf. Hch 19,9.23; 24,22). Según el Evangelio de Juan, Jesucristo es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6).

1. El matrimonio y la familia como camino

Para el papa Francisco, también el matrimonio y la familia son un camino. Una y otra vez se habla en *Amoris laetitia* del camino y la historia del amor (cf. AL 9), así como del camino de la vida (cf. AL 18), de los cónyuges como compañeros en el camino de la vida (cf. AL 163), de crecimiento y maduración del amor (cf. AL 133s y 221), de proceso de aprendizaje en el matrimonio y la familia (cf. AL 136). Tampoco después de la boda, asegura *Amoris laetitia*, es el matrimonio un producto acabado (cf. AL 211 y 218), sino una tarea permanente (cf. AL 232). El vínculo matrimonial, dice la exhortación apostólica, debe ser amasado una y otra vez (cf. AL 164).

Esta metáfora del camino utilizada por el papa Francisco no es solamente un eficaz adorno retórico; antes bien, en ella se expresa algo muy fundamental, básico para la comprensión global de *Amoris laetitia.* Con esta metáfora, el papa marca distancias respecto de una fría moral de escritorio (cf. AL 312), que pretende resolverlo todo mediante deducciones excesivas a partir de abstractos principios teológicos (cf. AL 2). Él no quiere guiarse por una abstracta imagen del matrimonio y la familia (cf. AL 36 y 57); lo que le interesa es la percepción de la concreta realidad vital del matrimonio y la familia.

Detrás de ello se encuentra el paso de una antropología abstracta, que habla *del* hombre en general, a una antropología concreta. Esta sigue partiendo de que todos los seres humanos están dotados de intelecto y libre albedrío y tienen, por tanto, la misma dignidad. Pero se toma en serio que, como seres corporalmente «encarnados», vivimos en el espacio y el tiempo, estamos condicionados por el espacio y el tiempo y nos hallamos en camino en el espacio y el tiempo. Vivimos siempre en una época y una cultura determinadas, que tienen su grandeza, pero también –en comparación con otras épocas y culturas– sus límites y, por ende, están sujetas a cambio.

Esta visión concreta no excluye, sino que más bien incluye que exista una orientación básica común a todos los hombres [11] . En la creación del ser humano como varón y mujer (cf. Gn 1,27), el Creador, en cierto modo, inscribió esa orientación básica en el corazón o en la conciencia de todos los hombres, concediéndosela para que la lleven con ellos en el camino (cf. Rom 2,14s). Se la conoce como «ley natural». Con ello no se alude a normas de acción concretas, sino, por así decir, a una sensibilidad, una brújula interna, una voz interior que nos exhorta a hacer el bien y evitar el mal. El papa, siguiendo una formulación de la Comisión Teológica Internacional, habla de «una fuente objetiva de inspiración para el proceso, eminentemente personal, de toma de decisión» (AL 305).

Tampoco el término «evangelio» se refiere, en su sentido originario, a un libro ni, mucho menos aún, a un código en el que puedan consultarse sin más normas concretas para todas las situaciones específicas. El Evangelio, como ley de la nueva alianza, no es, según Pablo, una ley labrada en piedra o escrita con tinta sobre pergamino, sino una ley inscrita con el Espíritu del Dios vivo en corazones de carne (cf. 2 Cor 3,3). Basándose en esta idea y enlazando con Tomás de Aquino, el papa afirmó en su primera y

programática exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) que el Evangelio es «la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por el amor» [12] .

El amor es, según Pablo, la síntesis de toda la ley (cf. Rom 13,8-10). No es un sentimiento vago, sino la realización de la ley entera, que va bastante más allá del tenor literal entendido de forma meramente legalista. Eso excluye por principio determinadas acciones, como las que son prohibidas en la segunda tabla de los diez mandamientos [13] , y nos encarece con urgencia otras actitudes, como las que se recomiendan en las obras corporales y espirituales de misericordia. Con ello, la palabra de Dios no es una suerte de guía de viaje, una hoja de ruta definida, sino una luz para el camino de la vida (cf. Sal 119,105). Es una luz que, al igual que un farol, nos ilumina a medida que avanzamos [14] .

Esta comprensión histórica se encuentra ya embrionariamente en la exhortación apostólica del papa Juan Pablo II *Familiaris consortio* (1981). En ella se habla de la ley de la gradualidad, es decir, del paso a paso; pero el papa polaco añade que la ley de la gradualidad no implica una gradualidad de la ley [15] . La ley rige siempre y rige en su totalidad, pero solo podemos realizarla gradualmente. El papa Francisco hace suya esta distinción reiteradas veces (cf. AL 122, 293-295 y 300). Tampoco él pretende cambiar ni un ápice de la ley. La palabra de Dios sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia conserva su validez; no se puede tener a precio rebajado. No es tampoco un ideal lejano, en último término inalcanzable, que se alce sobre nuestra vida como una estrella polar distante de nosotros un millón de años luz. Es una compañera de viaje en el camino (cf. AL 22).

La meta señala el camino desde el primer paso y determina la dirección a seguir; guía todos los pasos posteriores. Pero en el camino de la vida la meta únicamente se puede realizar paso a paso, a menudo solo mediante pasos pequeños. En último término, nadie logra obedecer por completo el mandamiento fundamental del amor. Pues en el tiempo que dura nuestra vida nunca podemos sentir que ya hemos cumplido suficientemente el mandamiento de amar a Dios con *todo* el corazón, con *toda* el alma y con *toda* la mente y de amar al prójimo *como* a nosotros mismos (cf. Mt 22,37-40).

2. La pastoral matrimonial y familiar como acompañamiento en el camino

Del carácter de camino del matrimonio y la familia se sigue, a juicio del papa, el carácter de camino de la pastoral matrimonial y familiar. Para el pontífice argentino, la pastoral es acompañamiento en el camino (cf. AL 60, 199, 220 y 300). Habla de la pedagogía divina (cf. AL 78), de la pedagogía del amor (cf. AL 211) y de la gracia (cf. AL 297), que mediante pasos a menudo pequeños nos guía hacia delante de estadio en estadio (cf. AL 122, 273 y 295). El papa Francisco no quiere una pastoral aleccionadora o conminatoria que determine desde arriba por dónde tienen que ir las cosas. El método pastoral no consiste en señalar con el dedo índice extendido, sino en tender la mano al otro en ofrecimiento de ayuda. En la pastoral hay que realizar la verdad guiándose por el amor (cf. Ef 4,15). La pastoral debe acompañar a las personas, diferenciar situaciones y, pese a todas las diferencias, integrar y sumar al camino al mayor número posible.

Para semejante acompañamiento pastoral del camino resulta fundamental la misericordia bíblicamente entendida. Esta debe ser, conforme al modelo de la pedagogía divina, la viga maestra de toda la actividad eclesial (cf. AL 310). Por supuesto, una pastoral misericordiosa no es una pastoral a precio rebajado ni un saldo de la doctrina y la moral de la Iglesia. Antes bien, en ella se trata de la aplicación pastoral de la antropología concreta. Esto lo deja ya claro Tomás de Aquino en su comentario al Salmo 42. En él, el Aquinate distingue el juicio de la severidad (*severitas*) del juicio de la misericordia (*misericordia*). Mientras que el primero se orienta por una imagen abstracta del ser humano, la misericordia tiene en cuenta la *conditio personae* y quiere hacerle justicia [16] . No impone indiscriminadamente una ley general, sino que intenta indicar cómo puede realizarse esta ley en cada situación concreta de modo que resulte justa y adecuada.

Con ello, la misericordia no revoca la ley universal, sino que más bien es la realización superior de esta, que permite que la persona concreta, siempre única, sea tratada con justicia. Esta singularidad de cada persona no la tiene adecuadamente en cuenta una justicia abstracta, en la que el derecho supremo (*summum ius*) puede transformarse con mucha rapidez en injusticia suprema (*summa injuria*). Solo la considera como es debido la misericordia, que, lejos de anular la justicia, es una justicia superior, supererogación y consumación de la justicia. Solo la misericordia es consonante con la dignidad de la persona, siempre única y singular. Con esta posición, el papa Francisco se inserta de forma consecuente en la tradición y prolonga la línea de sus predecesores [17] .

En este sentido, especialmente el capítulo 6 de *Amoris laetitia* habla del camino del acompañamiento matrimonial. La preparación para el matrimonio comienza en las propias familias; estas no solo son objeto de la pastoral familiar, sino sobre todo sus sujetos (cf. AL 200). En ellas, los niños reciben, también en lo que atañe a su propio matrimonio futuro, las improntas fundamentales para la vida. Las familias son el lugar originario de aprendizaje de la fe, y también de la vida en el matrimonio y la familia. De ahí que *Amoris laetitia* dedique un extenso capítulo expresamente a la educación en la familia (cf. AL 259-290).

En la parroquia, la preparación remota para el matrimonio comienza ya en la catequesis y la pastoral juvenil. Allí se trata de mostrar a los jóvenes –máxime en la actualidad, en una época en la que oyen tantas cosas superficiales sobre el amor, la sexualidad y el matrimonio– el sentido humano y cristiano, la belleza y la felicidad de estas realidades. Para ello no basta con presentarles normas y con enseñarles todo el catecismo, sino que es necesario transmitirles de modo concretamente experimentable y atrayente los valores importantes para el matrimonio y la familia (cf. AL 201, 205 y 207). En la actualidad no es esta, qué duda cabe, una tarea fácil, pero sí una tarea indispensable y fructífera, de la que se ocupará el próximo sínodo del otoño de 2018, dedicado a la juventud.

3. ¿Un catecumenado matrimonial?

A la preparación próxima para el matrimonio la denomina *Amoris laetitia* «una suerte de "iniciación" al sacramento del matrimonio», es decir, una especie de catecumenado matrimonial (AL 207; cf. 212-216). En efecto, no es lógico que, mientras que para la comunión y la confirmación hay que prepararse durante semanas y meses y para el sacramento de la ordenación sacramental incluso durante años, la preparación para el matrimonio consista tan solo en una o dos conversaciones con el párroco, dedicadas principalmente a rellenar los documentos y organizar la celebración nupcial. Tanto en Estados Unidos como en algunas comunidades romanas he visto de cerca que las cosas pueden hacerse de otra manera. Allí se han reintroducido en parte –en el marco de la preparación para el matrimonio, que incluye varias reuniones vespertinas en grupo– los esponsales y una celebración eclesial de estos. Repetidas veces he tenido ocasión de presidir, dentro de la eucaristía dominical con la comunidad, este tipo de celebración de los esponsales; y siempre ha sido una experiencia que me ha conmovido profundamente, al igual que a los matrimonios ya de cierta edad que se encontraban presentes. En Alemania somos, en este sentido, un país en vías de desarrollo. Hemos de reaccionar urgentemente.

Tampoco después de la boda es el matrimonio algo acabado. Es cierto que en la celebración nupcial el matrimonio queda irrevocablemente sellado, sacramentalmente confirmado y consagrado, pero luego «los esposos se convierten en protagonistas, dueños de su historia y creadores de un proyecto que hay que llevar adelante juntos» (AL 218). De ahí que aun después de las nupcias sea necesario el acompañamiento. La mayoría de los matrimonios y familias atraviesan antes o después crisis. La Iglesia debe ayudar en tales situaciones de crisis; en ello, la primera tarea del agente de pastoral consiste en contribuir al perdón y la reconciliación (cf. AL 105 y 242).

El papa habla también de oportunidades de acompañamiento en el camino que a menudo se pierden (cf. AL 230). Una de ellas es el bautismo del primer hijo de la pareja, así como la primera comunión de los niños. En algunas parroquias, la preparación para la primera comunión se lleva a cabo en forma de catequesis familiar, y las experiencias son buenas. Pues numerosos padres jóvenes apenas saben lo que es la eucaristía y a menudo tampoco tienen mucha experiencia eucarística. Si los padres y la familia no participan también en la preparación de la primera comunión de sus hijos, esta suele desvanecerse muy rápidamente. Pero si se les involucra en ella, las familias jóvenes se conocen unas a otras y se forman grupos y redes en la comunidad, merced a los cuales los esfuerzos invertidos en la catequesis de primera comunión resultan fecundos y dan fruto duradero. Una nueva fase comienza cuando los hijos se independizan, se marchan del hogar familiar y los padres deben reconfigurar su relación de pareja. A la vista de que la mayoría de las personas son cada vez más longevas, sobre todo la pastoral de mayores cobra creciente importancia. Por último, la pastoral de mayores deja paso al acompañamiento en el morir, no solo del moribundo, sino de su entorno familiar, y al acompañamiento en el duelo, cuando uno de los cónyuges muere y para el otro se inicia una época de soledad, por regla general difícil (cf. AL 48, 191 y 231).

En el presente contexto, todo esto no puede ser más que apuntado con el fin de mostrar hasta qué punto a *Amoris laetitia* no le interesa la doctrina abstracta, sino la comprensión concreta y el acompañamiento de la vida matrimonial y familiar. Esta aspiración se entendería, sin embargo, de modo completamente equivocado si se quisiera interpretar como una ética situacional relativista y carente de orientación. En realidad, se trata de recorrer, viviendo en el matrimonio y la familia, un camino de realización de la visión cristiana del matrimonio y la familia, tal y como es atestiguada en la Sagrada Escritura y en su interpretación en la doctrina de la Iglesia. Esto representa –máxime en la actualidad, dada la muy extendida falta de orientación– un servicio pastoral básico que la Iglesia debe realizar para, con la vista puesta en Jesús, imprimir dirección y sentido a la vida de los hombres.

3.

El matrimonio y la familia bajo el signo de la alianza de Dios con los seres humanos

La comprensión del matrimonio y la familia que refleja *Amoris laetitia* se inspira en el Vaticano II. Este Concilio caracterizó y definió el matrimonio como comunidad de vida y amor. Con esta importante afirmación, el Concilio superó la definición del matrimonio como un contrato (*contractus*) para la mutua transferencia de derechos y deberes, todavía determinante en el antiguo derecho canónico de 1917. En lugar de ello, el Vaticano II entendió el matrimonio como alianza (*foedus*), insertándolo así en el gran contexto de la historia de la alianza de Dios con los seres humanos (cf. AL 67ss) [18] . Con cada pareja joven cuyos miembros se prometen recorrer en común el camino de la vida, esta historia de Dios con los hombres comienza de nuevo.

1. La realidad creatural del matrimonio y la familia

La historia de la alianza de Dios con los hombres comienza ya con la creación (cf. AL 9-30). La cima del relato de los orígenes es la creación del ser humano. Pero Adán, solo en el paraíso –por muy agradable que sea estar allí–, no se siente en absoluto feliz. Le falta una persona a la que poder tratar de tú a tú.

Solo cuando Dios le presenta a Eva, estalla Adán en un grito de júbilo: ¡esta sí que es, por fin, carne de mi carne! A Eva la llama *'iššah* (mujer), que literalmente significa «varona». Es decir, Eva es la compañera semejante a él (cf. Gn 2,23; véase también AL 163). La mujer, pues, compañera del varón; el varón, compañero de la mujer.

En el relato de la creación no se habla en ningún momento de subordinación de la mujer al varón. Dios crea a ambos, al varón y a la mujer, iguales; los crea según su imagen, uno para el otro (cf. Gn 1,27). La subordinación de la mujer aparece solo como consecuencia del pecado (cf. Gn 3,16). No se funda en el orden de la creación, sino en el orden del pecado (cf. AL 54 y 155s); según Pablo, esta subordinación deja de tener validez en el orden de la redención. Pues «en Cristo» ya no hay varón ni mujer; ambos son «uno», en el sentido de la unión personal, no de la difuminación de su respectiva identidad (cf. Gal 3,28); las diferencias naturales no se suprimen, pero carecen de importancia cuando se trata de la equiparable dignidad personal de uno y otro [19] .

El varón y la mujer reciben el encargo de ser fecundos y poblar la tierra (cf. Gn 1,28). Con ello se les confía el futuro de la humanidad. Asimismo, conjuntamente reciben el varón y la mujer lo que podríamos llamar el encargo cultural o civilizatorio [*Kulturauftrag*]. Deben aprovechar los frutos de la tierra (cf. Gn 1,28-30) y trabajar y guardar la tierra, es decir, cultivarla (cf. Gn 2,15). Con ello se les encomienda, junto con el futuro de la humanidad, la conservación de la creación y la configuración del mundo [20] .

Según esto, el matrimonio y la familia, como comunidad de vida y amor formada por el varón, la mujer y los hijos que nazcan de su unión, son desde el comienzo mismo de la creación *la* institución humana primigenia, que hoy no se puede transformar y redefinir sin más. *Amoris laetitia* rechaza de plano las redefiniciones del matrimonio y la familia en la forma ideológica de la teoría de género, la *gender theory*, que separa radicalmente el sexo biológico y el género sociocultural y deja este último a la libre elección de cada cual (cf. AL 56) [21] . Pero junto a estas formas ideológicas existen también formas de estudios de género que deben ser tomadas en serio y que se interrogan por los rasgos social y culturalmente condicionados de la relación entre el varón y la mujer. Es innegable que en la historia cultural de la humanidad se han producido y siguen produciéndose tales desarrollos. *Amoris laetitia*, en virtud del motivo del camino, está abierta al reconocimiento de estos cambios, es más, invita a reflexionar seriamente sobre ellos.

2. Visión positiva de la sexualidad y el eros

A tenor del relato bíblico de la creación, el ser humano es, en cuerpo y alma, creación buena, muy buena de Dios. De ahí que en el relato de la creación no haya desvalorización alguna de la sexualidad, el eros y el matrimonio. Solo a consecuencia del pecado se llega a la alienación de los sexos, a la disputa, los celos, la lucha de sexos, la opresión, la infidelidad y la lujuria. Muchos padres de la Iglesia, entre ellos también Agustín, vieron la sexualidad y el eros bajo este prisma más negativo. *Amoris laetitia* supera esta visión pesimista y, siguiendo el planteamiento de Tomás de Aquino, acorde con la creación, considera las pasiones (*passiones*), incluidos el deseo sexual, la ternura y el abrazo, como algo querido y regalado por Dios en la creación. Que ahora en *Amoris laetitia* un papa hable –¡por fin!– sin vergüenza positivamente de la dimensión erótica del amor resulta realmente liberador (cf. AL 67 y 142-152). Francisco cita la Biblia: «Todo lo que Dios ha creado es bueno; no hay que desechar nada» (1 Tim 4,4; véase AL 61). Con ello se rechaza con claridad todo maniqueísmo, toda demonización de la sexualidad y el eros, toda sospecha sobre su bondad.

Las pasiones pueden ser resortes impulsores para hacer el bien. *Amoris laetitia* sabe igualmente, sin embargo, que las pasiones [*Leidenschaften*] ocasionan asimismo sufrimientos [*Leiden*]. Si no son cultivadas e integradas en el conjunto de la persona, arruinan al hombre y arruinan la convivencia en el matrimonio y la familia. Por eso habla la exhortación apostólica con mucho detalle sobre la tarea de la educación, incluida la educación sexual, y sobre todo acerca de la formación de la conciencia (cf. AL 37, 83, 263ss, 280ss y *passim*). También es este un capítulo que debemos tomarnos muy a pecho, preguntándonos: ¿cómo podemos ayudar a niños y jóvenes a desarrollar una relación distendida y a la vez personalmente responsable con el eros y la sexualidad? ¿O quizá hace ya tiempo que nos desentendimos en gran medida de ello y dejamos la educación sexual a otras fuerzas?

3. La sacramentalidad del matrimonio

El sacramento del matrimonio hace suya la dimensión creatural del matrimonio y la familia, la purifica del oscurecimiento y la corrupción del pecado y la consuma. *Amoris laetitia* expone significativamente la visión cristiana bajo el marbete: «La mirada puesta en Jesús» (cf. AL 58ss). De nuevo, a *Amoris laetitia* no le interesan las normas abstractas. Jesús en persona es *la* norma de la vida cristiana. Él es la medida por la que todo debe guiarse, y eso incluye la sexualidad, el matrimonio y la familia.

En la encarnación, Jesús asumió, redimió y santificó todo lo humano, también el amor humano. Él lo purifica y lo lleva a su consumación. Habida cuenta de la vulnerabilidad, la fragilidad y la ambigüedad –obradas por el pecado– del sexo y el eros, el sacramento del matrimonio cumple una función sanadora y redentora (*gratia sanans*). Además, el sacramento santifica y consuma la realidad creatural del matrimonio (*gratia sanctificans et perficiens*). Concede a los esposos la capacidad de atestiguar en su amor el amor de Dios y de vivir de este amor (cf. AL 67). De ahí que el sacramento del matrimonio no sea una convención social, ni un rito vacío, ni tampoco el mero signo exterior de un compromiso. Es imagen del amor trinitario de Dios y, según la neotestamentaria Carta a los Efesios, imagen del amor de Jesucristo a su esposa, la Iglesia (cf. Ef 5,21-32). En el sacramento, este amor de Jesucristo deviene sacramentalmente presente, al igual que su cruz y su resurrección. Al mismo tiempo, las nupcias y el matrimonio son una celebración por adelantado, un anticipo del banquete de bodas celestial (cf. AL 71-74).

Todo agente de pastoral experimentado sabe que en la actualidad suele resultar muy difícil explicar la riqueza que encierra la doctrina eclesial del sacramento del matrimonio a las parejas jóvenes que, con buena voluntad, pero a menudo sin suficientes conocimientos sobre la fe, solicitan casarse por la Iglesia. Cabe encontrar cierto consuelo recordando que también la Iglesia necesitó largo tiempo hasta que en el siglo XII tuvo definitivamente clara la sacramentalidad del matrimonio. Se puede confiar en que también a las parejas casadas, en el camino de su vida en común, se les irá revelando gradualmente el «gran misterio» del matrimonio (cf. Ef 5,32). Útil para ello puede resultar lo que Tomás de Aquino dice sobre la fe implícita. Citando el texto de Heb 11,6, el Aquinate afirma: «A todo cristiano se le pide que crea que Dios existe y que recompensa a quienes lo buscan». De ahí se deriva, para él, que la fe en Dios como meta y felicidad definitivas del hombre y en Jesucristo como camino hacia esta meta incluye embrionariamente todos los demás enunciados de fe [22] .

De ahí que sea posible iniciar gradualmente a los jóvenes en el misterio del sacramento del matrimonio. Los esposos comienzan con la boda por la Iglesia un camino compartido y se colocan bajo la bendición y la promesa de Dios: Jesucristo los acompaña y guía en este camino hacia su felicidad; por eso, con la mirada puesta en Jesús, pueden recorrer con confianza el trayecto común. En su amor y su fidelidad mutuos se hacen eficazmente presentes en toda situación el amor y la fidelidad definitivos de Dios en Jesucristo. La bendición y la fuerza del sacramento los acompañan en todo el resto de su periplo. Este camino no lo recorren solos; en virtud del sacramento, la Iglesia entera

camina a su lado. De estas afirmaciones seminales y de otras análogas derivan, según el grado individual de comprensión, todas las demás afirmaciones sobre el gran misterio del matrimonio.

4. La indisolubilidad como vínculo de fidelidad

Únicamente en este gran contexto global resulta comprensible la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental. De acuerdo con la doctrina de la Iglesia, tal indisolubilidad tiene su fundamento en la frase de Jesús: «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Como tal, pertenece al vinculante depósito de fe (*depositum fidei*) de la Iglesia [23] . Las palabras de Jesús y la doctrina eclesial de la indisolubilidad del matrimonio, de ellas derivada, deben interpretarse en el contexto global del mensaje jesuánico sobre la llegada del reino de Dios y sobre la misericordia divina.

Por eso, lo que dice Jesús no debe malentenderse como si la indisolubilidad fuera un yugo impuesto al matrimonio. Sobre todo, el «vínculo (*vinculum*) matrimonial» no debe interpretarse en sentido literal como una cadena o una atadura. Las palabras de Jesús son una promesa de que Dios sostiene mediante su propio «sí» el mutuo consentimiento de los contrayentes, el «sí» que se dan el uno al otro; una promesa de que él acompaña el camino de los cónyuges, sana y transforma los corazones endurecidos y –por el camino de la cruz, que de una forma u otra se da en todo matrimonio– los orienta hacia la vida en su plenitud pascual. De ahí que el vínculo matrimonial deba concebirse como expresión de un don, de un regalo (cf. AL 62). Así como la vinculación entre Cristo y la Iglesia es definitiva, así también lo es la vinculación entre el varón y la mujer en el sacramento del matrimonio.

La palabra «indisolubilidad» expresa solo imperfectamente este carácter de don. Procede del derecho contractual, según el cual ciertos contratos instituyen una obligación permanente y, en consecuencia, son indisolubles. Con este término jurídico no es posible reflejar de manera adecuada la recíproca autodonación del varón y la mujer sostenida por la promesa divina de la alianza. Por eso, *Amoris laetitia* intenta plasmar la realidad aludida con otro vocablo, bíblicamente fundado y humanamente más interpelante, a saber, «fidelidad» (cf. AL 77 y 123). «Fidelidad» es una palabra de hondas resonancias humanas y bíblicas a la que *Amoris laetitia* recurre en numerosos pasajes.

Con ello, el papa consigue hacer que resplandezca de nuevo la doctrina de la Iglesia. Pues en la promesa de fidelidad que se hacen los contrayentes, Dios promete a estos su fidelidad, que sostiene la frágil fidelidad humana, englobándola, fortaleciéndola, consumándola. Dios es fiel, aunque nosotros seamos infieles (cf. 2 Tim 2,13). Justo hoy, en una época en la que vivimos en una cultura de lo provisional y pasajero, más aún, en una sociedad del usar y tirar, recordar la promesa de la inquebrantable fidelidad de Dios –también, y de manera especial, en las crisis y tropiezos– tiene capital importancia (cf. AL 39). Es una buena noticia que puede ayudar a los cónyuges a reaccionar y reorientarse en situaciones difíciles.

5. El himno al amor

Para comprender más profundamente la fidelidad en el amor, en el sentido que se le da en el cristianismo, el papa Francisco desarrolla en el capítulo 4 de *Amoris laetitia* una profunda –y al mismo tiempo muy cercana a la vida– interpretación del himno al amor contenido en el capítulo 13 de la Primera carta a los Corintios del apóstol Pablo (cf. AL 90-119). Este es quizá el capítulo más hermoso de todo el documento. Resulta idóneo tanto para la preparación de los novios para las nupcias como para retiros de fin de semana, ejercicios, etc., con matrimonios.

En este texto de Pablo se dice del amor: «El amor es paciente, es servicial; [el amor] no tiene envidia... no obra con dureza, no busca su propio interés, no se irrita, no lleva cuentas del mal... Todo lo aguanta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor nunca acabará» (1 Cor 13,4-8). Estas no son afirmaciones romántico-idealistas, sino muy realistas y, por ende, verdaderas, más allá de toda palabrería superficial sobre el amor.

Las afirmaciones de este capítulo trascienden con mucho el amor romántico que se limita a acentuar los sentimientos. El amor romántico puede ser algo grande y hermoso: y siempre impresiona constatar que en cónyuges de edad avanzada, incluso después de muchos años, aún queda algo de eso, ya sea en una forma más tranquila y de índole más interior. Pero cuando la relación entre el varón y la mujer se sobrecarga con expectativas de amor romántico, luego se llega a una exigencia excesiva y, casi por necesidad, a la decepción. Pues todo cónyuge se siente desbordado sin remedio si se espera de él que ofrezca al otro el cielo sobre la tierra. Eso no está al alcance de nadie.

Por eso, el amor que pone el acento en los meros sentimientos debe transformarse, afirma muy sabiamente *Amoris laetitia*, en amistad humana (cf. AL 123-130). También «amistad» es un concepto humano y bíblico fundamental. La amistad no es solamente sentimiento; consiste –sobre la base de valores e intereses compartidos– en una fiable camaradería en el camino de la vida, que lleva a vivir juntos la prosperidad y la adversidad y en la que cabe confiar en toda situación. En este sentido describe *Amoris laetitia* la amistad en el matrimonio de modo muy realista como una «combinación de gozos y de esfuerzos, de tensiones y de descanso, de sufrimientos y de liberaciones, de satisfacciones y de búsquedas, de molestias y de placeres» (AL 126). Este es un texto sobre el que merece la pena reflexionar detenidamente.

6. La fecundidad del amor conyugal

El amor romántico y la amistad son bienes importantes. Pero el varón y la mujer no han sido creados, según la Biblia, para la pequeña felicidad privada. A los dos conjuntamente se les ha confiado lo más valioso que existe: la vida humana y la transmisión de la vida (cf. Gn 1,28; 2,15). *Amoris laetitia* se confronta con estas preguntas en el capítulo 5. En ello, el documento pontificio se inserta en la tradición del Vaticano II [24] , de la encíclica *Humanae vitae* (1968) y de la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (1981). Pero el papa Francisco sabe también que la cuestión de la fecundidad del amor conyugal está lastrada por algunos conflictos intraeclesiales.

De nuevo consigue el papa arrojar algo de la luz de la Buena Noticia sobre las cuestiones intraeclesialmente controvertidas. Pone de relieve con toda claridad la intrínseca relación entre el amor conyugal y la generación de nueva vida (cf. AL 80). Los hijos no son, por así decir, un añadido al amor conyugal; nacen de él como fruto y también como alegría suyos. De ahí que el papa critique la mentalidad hostil a la reproducción y la política que promociona la contracepción (cf. AL 42 y 83). Anima a adoptar el método basado en el respeto de los tiempos de la fecundidad natural (cf. AL 222). Pero calla sobre los demás métodos de planificación familiar y evita toda estipulación casuística.

En este capítulo tiene uno la impresión de que en *Amoris laetitia* también se dice algo cuando se guarda silencio sobre una determinada cuestión. En el capítulo siguiente veremos que este silencio sobre cuestiones casuísticas relativas a los métodos de planificación familiar no es una forma de eludir los problemas, sino, al contrario, de afrontarlos. *Amoris laetitia* procede de este modo en virtud de una reflexión teológico-moral más profunda sobre las posibilidades y límites de las afirmaciones casuísticas concretas [25] .

Esto lleva al papa a dejar la planificación familiar, en el sentido de la paternidad y la maternidad responsables, a la responsable decisión de conciencia de los cónyuges, tal y como lo enseña el Vaticano II [26] . Tan solo añade un punto de vista, importante para él: la salvaguarda de la dignidad del otro cónyuge. En estas cuestiones, ninguno de los dos cónyuges debe presionar al otro, y ninguno debe «utilizar» al otro para la realización de sus propios deseos. En relación con todos estos asuntos, en el matrimonio debe llegarse a través del diálogo a un acuerdo que garantice la dignidad de ambos cónyuges.

7. La familia como iglesia doméstica

Con los hijos, el matrimonio se amplía convirtiéndose en familia. Por «familia» no debe entenderse solo la familia nuclear de padre, madre e hijos. A ella pertenecen también los abuelos y nietos, tíos y tías, primos y sobrinos, suegros, yernos y nueras, a menudo también hijos de un matrimonio anterior y, en un sentido más amplio, amigos, vecinos, empleados domésticos y huéspedes o invitados. *Amoris laetitia* considera todo este entramado de relaciones familiares y de parentesco, con sus lados bellos y alegres, pero también con los problemas que las lastran (cf. AL 187).

Sobre todo por eso, *Amoris laetitia* quiere entender la familia como iglesia doméstica (cf. AL 15, 67, 86s, 200 y *passim*). Esta es una idea bíblicamente fundada que, por desgracia, ha caído en gran medida en el olvido. Según el Nuevo Testamento, la Iglesia se realiza en tres planos: como Iglesia universal, como Iglesia local y como iglesia doméstica. La iglesia doméstica no englobaba solo lo que en la actualidad llamamos «familia nuclear», sino más bien la familia extendida, a la que pertenecían también amigos, conocidos, huéspedes, etc. En este sentido, «casa» es en el Nuevo Testamento la forma de vida y, como si dijéramos, la forma protoeclesial de organización de la Iglesia. La comunidad primitiva se reunía en las casas de sus miembros (cf. Hch 2,46). Para Pablo, las iglesias domésticas entrelazadas eran las plataformas para su actividad misionera.

Esto significa que el matrimonio y la familia no solo son objetos de la cura de almas; antes bien, ellos mismos son sujetos, protagonistas activos de la pastoral: a través de la educación de los hijos y la transmisión de la fe a estos, a través de la oración en común en la familia, de la celebración del año litúrgico (especialmente en el tiempo de Adviento y en Navidad) y del cultivo de las costumbres cristianas, a través de la irradiación misionera en el entorno vecinal y social, a través de la hospitalidad y el servicial compromiso caritativo y social (cf. AL 186 y 324).

A lo largo de la historia de la Iglesia, las iglesias domésticas han sido importantes sobre todo en situaciones de persecución; en las Iglesias libres, en especial en el pietismo, el concepto de «iglesia doméstica» sigue hoy vivo. En el catolicismo, el Vaticano II lo redescubrió y valoró (cf. LG 11; AA 11) [27] . En América Latina, África y Asia (por ejemplo, en Filipinas), las afirmaciones conciliares cayeron en terreno fértil. En muchos casos, la concepción de la iglesia doméstica, reinterpretada en el sentido de las comunidades de base o de las *Small Christian Communities* [Pequeñas Comunidades Cristianas], se convirtió en programa pastoral oficial.

Habida cuenta de la creciente situación de diáspora que actualmente vivimos y del repliegue de la Iglesia oficial en asociaciones de parroquias o superparroquias de cada vez mayor extensión, también entre nosotros, en Europa, podría ser la concepción de la iglesia doméstica una opción con futuro. En la medida en que la Iglesia está cada vez menos presente como institución en la vida de las personas, las iglesias domésticas en el sentido de las Pequeñas Comunidades Cristianas podrían ser una vía para la presencia de la Iglesia en el mundo. Ya solo con su existencia, las familias y los pequeños grupos cristianos pueden dar testimonio en su entorno de la belleza de la fe vivida. Las iglesias

domésticas podrían convertirse otra vez en puntos de partida, plataformas y centros de la nueva evangelización. De este modo, la expresión citada al comienzo de esta reflexión: «La familia, camino de la Iglesia», se llenaría de contenido concreto. Así, cabe afirmar lo siguiente: en las parroquias y las diócesis debe darse prioridad a la pastoral familiar renovada.

4.

Las llamadas situaciones irregulares

Las personas pueden fracasar; también los matrimonios y familias cristianos pueden fracasar. El fracaso de un matrimonio y una familia es siempre una catástrofe humana. Significa el naufragio de un proyecto de vida y lleva a la decepción, a un sentimiento de frustración, de derrota, con frecuencia también a un cambio radical de las costumbres de vida externas, de vivienda, de entorno social, del círculo de amigos y conocidos, a la necesidad de reorientarse.

Los que más sufren son los hijos. A ellos se les viene abajo el mundo de la vida, en el que se sentían seguros y protegidos. Eso puede ocasionar el colapso de la confianza humana radical, a menudo con consecuencias traumáticas.

1. Matrimonios y familias en crisis

En situaciones difíciles como estas resulta especialmente necesario el acompañamiento pastoral. El papa recuerda un dicho que compara la Iglesia con un hospital de campaña (cf. AL 291). Pero ¿qué hacer? Como agentes de pastoral, alentaremos a las personas antes de nada y por encima de todo al perdón y la reconciliación y haremos todo lo posible para que ello se torne realidad. Pero existen situaciones en las que, después de que todos los demás intentos razonables hayan resultado vanos, un divorcio, en cuanto medio extremo, se revela como inevitable, en algunos casos incluso como moralmente necesario (cf. AL 241s).

La persona que, tras un divorcio, vive sola merece ser apoyada, respetada y acogida en la comunidad. En la mayoría de los casos, después del divorcio se llega a una nueva relación, a menudo a un nuevo matrimonio civil. Pastoralmente, habrá que intentar primero resolver la situación por la vía que dispone el derecho canónico, a saber, clarificando si el matrimonio fracasado era en realidad un matrimonio sacramentalmente válido. El papa Francisco ha simplificado y abreviado de manera considerable el procedimiento canónico existente para ello (cf. AL 244) [28] .

Puede ocurrir, sin embargo, que no sea posible demostrar canónicamente la invalidez del matrimonio, pero que los cónyuges –o quizá solo uno de ellos– estén convencidos en conciencia de que fue inválido desde el principio. Puede ocurrir asimismo que ambos cónyuges –o uno de los dos– digan: «En efecto, fue un matrimonio, convivimos a gusto durante unos años; pero luego nuestra vinculación se fue debilitando hasta que terminó por romperse. No contemplamos retomar la relación, bien porque el otro no quiere y ya tiene otra pareja, bien porque yo mismo (o yo misma) he contraído un nuevo matrimonio civil, que es estable y duradero y al que no puedo renunciar sin incurrir en nueva culpa. Pues eso sería una infidelidad hacia mi nueva pareja y también irresponsable para con nuestros hijos». ¿Qué puede decir la Iglesia ante una situación semejante? ¿Y qué puede hacer?

2. Tres criterios para el discernimiento

Amoris laetitia no ofrece ninguna respuesta directa y concreta a la pregunta planteada. El documento dice más bien que no existen recetas sencillas válidas para todos los casos (cf. AL 298). Es necesario discernir cuidadosamente las situaciones y hacer justicia a su complejidad (cf. AL 296s). Una cosa es que alguien haya roto y destruido activa y deliberadamente el matrimonio; y otra, que haya sido abandonado y dejado solo. Esta diferencia la reconoció ya Juan Pablo II, aunque sin extraer de ella consecuencias específicas [29] . Tampoco *Amoris laetitia* ofrece una respuesta casuística concreta. En vez de entregarse a la casuística, el papa Francisco prefiere enlazar con la antigua tradición del discernimiento de espíritus o discreción espiritual, cuyos cimientos se tienden en la Biblia y que atraviesa la entera historia del cristianismo [30] . Si se quiere sistematizar en cierta medida el texto del capítulo 8, no siempre claro en el modo de argumentar, pero completamente diáfano en sus intenciones, ello puede hacerse en torno a tres puntos de vista para la valoración pastoral de las llamadas situaciones irregulares.

1. El papa no deja ninguna duda respecto a que el matrimonio civil, las parejas de hecho, los divorciados vueltos a casar civilmente (cf. AL 291) y las parejas homosexuales (cf. AL 250s) no están en consonancia con la comprensión cristiana del matrimonio. Pero dice asimismo que algunas de estas formas de convivencia pueden realizar parcial y análogamente elementos del matrimonio cristiano (cf. AL 292). Así como fuera de la Iglesia católica existen elementos de la verdadera Iglesia [31] , así también en las mencionadas formas de convivencia, aunque (todavía) no realicen plenamente el ideal, pueden estar presentes elementos del matrimonio cristiano. Esto vale sobre todo para parejas que viven una relación duradera marcada por el cariño mutuo, la vinculación fiel, la responsabilidad y la solicitud recíproca, así como por la atención a los hijos y la buena educación de estos.

De ahí que no deban emitirse juicios indiferenciados. Aunque las llamadas situaciones irregulares no pueden equipararse al matrimonio sacramental, no se las debe condenar globalmente; hay que valorarlas de modo objetivo y justo en aquello que tienen de positivo, invitando a las personas que se encuentran en ellas a dar pasos posibles hacia la realización del ideal (cf. AL 292s y 298). Las personas que viven en tales formas de pareja no están excomulgadas; antes bien, son invitadas a participar activamente en la vida de la Iglesia en la manera en que lo permita su situación (cf. AL 300). *Amoris laetitia* exhorta a seguir la lógica de la integración en la comunión de la Iglesia (cf. AL 296).

2. El papa Francisco recurre a una segunda distinción importante. Distingue entre el precepto o prohibición objetivos, por un lado, y la culpa subjetiva, por otro. Esta es una distinción tradicional, que se encuentra también en la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II [32] . La distinción implica que la gravedad objetiva de un precepto o prohibición (asesinato, adulterio, causar graves daños a otra persona, etc.) no siempre lleva asociada

–o no siempre del mismo modo– una culpa subjetiva grave. La Iglesia conoce, como dice el papa, una sólida reflexión sobre condiciones y circunstancias atenuantes (cf. AL 301). Cita el *Catecismo de la Iglesia católica* y enumera las siguientes: ignorancia, inadvertencia, violencia, temor, hábitos, afectos desordenados, así como diversos factores sociales. Todas ellas pueden atenuar la imputabilidad subjetiva de un hecho [33] . Este punto de vista tradicional refuerza una vez más el enfoque antropológico concreto de *Amoris laetitia*, consistente en ver y valorar los actos de toda persona en sus condiciones particulares [34] .

A ello se suma un segundo punto de vista. La moralidad de un acto no puede ser considerada solo bajo el aspecto de la norma objetiva; también tiene un aspecto subjetivo. Para que exista pecado grave, no solo tiene que darse la transgresión de un precepto objetivamente importante, sino que tal transgresión debe producirse además con conciencia plena de la gravedad de la acción y con intención de violar el precepto divino. Esta responsabilidad subjetiva no es igual en todos los casos (cf. AL 79). La debilidad de muchas críticas a *Amoris laetitia* radica en que defienden un unilateral objetivismo moral y desatienden la dimensión subjetiva, que forma parte esencial de la acción moral.

Según *Amoris laetitia*, en cambio, a la hora de juzgar una acción es necesario considerar la situación de conciencia de la persona y preguntarse: ¿reconoció o pudo reconocer el implicado realmente el hecho como malo? ¿Lo quiso libremente como contrario a la voluntad divina? Lo decisivo es la conciencia personal (cf. AL 303). En la medida en que alguien reconoce en su conciencia una culpa personal, debe, por supuesto, arrepentirse de ella y emprender el camino de la conversión (cf. AL 297 y 300). No debe hacer gala de lo que es un pecado objetivo ni tampoco querer imponerlo como si fuera el ideal cristiano (cf. AL 297). La Iglesia debe ayudar a formar la conciencia proponiendo la norma objetiva, pero no puede ocupar el lugar de la conciencia (cf. AL 37). La acentuación de la dignidad de la conciencia personal es una de las virtudes del pensamiento y la predicación del papa Francisco, con la que se sitúa plenamente sobre el suelo del Vaticano II, que caracterizó la conciencia como el centro más oculto y el santuario de la persona [35] .

La distinción entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva es importante para la interpretación del canon 915 del CIC (*Codex Iuris Canonici*), el único canon en el derecho canónico vigente que resulta pertinente para la cuestión que nos ocupa. El canon afirma: quien obstinadamente persista en un pecado grave no puede ser admitido a la absolución ni a la comunión. Este canon es absolutamente razonable; no se puede sino asentir por completo a él. De ahí que haya que clarificar en el *forum internum* si en la situación concreta existen *de facto* culpa subjetiva grave y pertinacia que hagan ineludible la aplicación de lo que vale *de iure*. Si un concienzudo examen establece que no es así, entonces, y siempre que ninguna otra consideración se interponga, en el *forum internum* es posible la absolución y, por ende, la admisión a la comunión. En caso de que exista peligro de que ello ocasione escándalo público, es cuestión de prudencia pastoral aconsejar al penitente que comulgue en otra comunidad o en un santuario o lugar de peregrinación [36] .

3. Una última distinción que, siguiendo a Tomás de Aquino, propone el papa Francisco concierne a una ley universal y su aplicación concreta. Todas las leyes universales son incompletas, puesto que no pueden prever todas las circunstancias específicas ni, por ende, regular concretamente por anticipado todas las situaciones. A diferencia de lo que ocurre en la razón especulativa, cuando se trata del actuar (razón práctica), sobre todo en situaciones complejas, no se puede derivar de una ley universal de manera puramente deductiva y lógicamente concluyente la aplicación específica. En el ámbito de la razón práctica, la aplicación concreta acontece, según la doctrina de Tomás de Aquino, con ayuda de la virtud cardinal de la prudencia, guiada por el amor y la misericordia. Es, por así decir, un saber situacional [37] . Cuanto más concreta y específica sea la aplicación, tanto más incierta será y tantos más errores cometerá [38] . Esto no debe entenderse en el sentido de una ética situacional que no conoce leyes universales. La prudencia respeta la ley: no la deroga, no la cambia, no hace excepciones. La prudencia decide más bien *cómo* debe aplicarse la ley en una situación determinada, de suerte que resulte justa y apropiada; y lo hace guiándose por el amor y la misericordia (cf. AL 304s) [39] .

De ahí que sobre todo en situaciones complejas no pueda existir una receta general (cf. AL 298) ni normas jurídicas casuísticas aplicables a todos los casos particulares (cf. AL 300). En el caso concreto hay que llegar a una aplicación de la norma universal que sea prudente y esté guiada por la misericordia (cf. AL 309-311). Sobre todo, a la luz de la misericordia no se puede condenar o excluir a nadie de por vida (cf. AL 296s). La misericordia exige mantener abierta para toda persona una puerta a un nuevo comienzo después de un tiempo de reflexión y arrepentimiento [40] .

3. ¿Qué se debe hacer ahora?

Tras la exposición de los tres puntos de vista anteriores, uno se pregunta para concluir: ¿qué comportan estos puntos de vista para el trato pastoral con las llamadas situaciones irregulares, en especial para la espinosa cuestión de la admisión de los fieles divorciados y vueltos a casar a la comunión? Como ya se ha dicho, *Amoris laetitia* no ofrece ninguna respuesta determinada a esta pregunta. El papa dice con claridad que el magisterio no tiene por qué decidirlo todo siempre (cf. AL 3), y él no quiere establecer una norma concreta que vuelva a llevar a una nueva casuística (cf. AL 304). Así, es del todo coherente que, aun formulando unos principios, deje su aplicación específica en la situación concreta al discernimiento de espíritus.

En este contexto deviene comprensible la polémica nota 351, que afirma que en ciertos casos la participación en los sacramentos puede ser conveniente (cf. AL 305). Si se tiene presente el decreto tridentino sobre la eucaristía, cuesta entender la agitación suscitada por esta nota. Pues el Concilio de Trento afirma expresamente que la eucaristía es un antídoto por el que somos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales (cf. DH 1638) [41] . El canon correspondiente refuerza este enunciado y acentúa que uno de los frutos de la eucaristía es la remisión de los pecados, sin limitar esta a los pecados veniales (cf. DH 1655). ¿Quién querrá negar, pues, que la recepción del sacramento de la eucaristía puede ser recomendable en algunas de las llamadas situaciones irregulares?

Si se lee sobre la base del Concilio de Trento y en el contexto de toda la exhortación apostólica, la nota 351 únicamente puede significar que –en virtud de los mencionados principios y respetándolos– en *ciertas* situaciones, no en *todas*, tras un tiempo adecuado de reflexión y examen espiritual *puede* darse una decisión misericordiosa, pastoralmente responsable, a favor de la admisión a los sacramentos.

En esta dirección apuntan una serie de afirmaciones hechas por el papa Francisco con posterioridad a *Amoris laetitia*, por ejemplo, en una carta a los obispos argentinos de la región de Buenos Aires (5 de septiembre de 2016) y durante el vuelo de regreso desde la isla de Lesbos (16 de septiembre de 2016) [42] . También algunos obispos y conferencias episcopales han interpretado de este modo *Amoris laetitia*. Esa es la interpretación que también yo propugno y estoy convencido de que es posible, más aún, aconsejable sobre el suelo de la tradición de la Iglesia [43] .

Después de que el papa haya dicho que las situaciones en el mundo entero son muy diferentes y que, por eso, no puede dar ninguna respuesta determinada válida para toda la Iglesia universal, me parece que es tarea y deber sagrado de los obispos y de los superiores mayores de las órdenes y congregaciones religiosas elaborar, sobre la base de *Amoris laetitia* y en diálogo con los sacerdotes y colaboradores y colaboradoras encargados de la pastoral matrimonial y familiar, criterios adaptados a la situación en cada caso particular. Tanto el Concilio de Trento como el canon del derecho canónico vigente decisivo para esta cuestión dejan márgenes de acción que pueden ser aprovechados responsablemente en la pastoral y que también deben ser aprovechados para salvación de los afectados.

4. ¿Un cambio de paradigma?

En *Amoris laetitia*, el papa Francisco expone puntos de vista que pueden ayudar a evaluar la cuestión de la admisión de los divorciados vueltos a casar a la comunión en determinadas situaciones particulares. Él abre la puerta, muestra el camino, pero no atraviesa el umbral ni elabora ninguna norma canónica aplicable a todas las situaciones concretas. No procede así por debilidad, sino por la conciencia de que de principios generales no pueden derivarse consecuencias particulares para la acción universalmente válidas. Esto no es una ética situacional que no reconoce normas universalmente válidas. Según la doctrina católica, la ley universal rige siempre y en todos los casos; pero existen condiciones subjetivas esenciales, constitutivas del acto moral, y circunstancias que pueden atenuar el grado de responsabilidad subjetiva. De ahí que las posibilidades específicas de aplicación de la ley natural y del Evangelio no se deban extender en exceso, de manera casuística y rigorista, a situaciones complejas concretas. La virtud está en el punto medio entre el laxismo y el rigorismo [44] .

La posición de *Amoris laetitia* solo puede entenderse si uno se percata de que el documento se distancia de una antropología abstracta y apuesta por una antropología concreta, que no parte *del* hombre en general, sino de los hombres en sus específicas situaciones interiores y exteriores, respetándolos en su siempre singular dignidad. La singularidad de cada ser humano no la tiene suficientemente en cuenta una justicia abstracta, sino solo la misericordia. Esta no deroga la justicia; antes bien, es la justicia superior, supererogación y consumación de la justicia. Solo ella está en consonancia con la dignidad de cada persona singular. Con esta posición, el papa se inserta coherentemente, tal como se ha mostrado, en la tradición, sobre todo en la de Tomás de Aquino y en la línea de sus predecesores [45] .

Algunos han caracterizado la posición de *Amoris laetitia* como un giro en la teología moral y como un cambio de perspectiva o de paradigma [46] . Yo preferiría no hablar de «giro», ya que nada se ha modificado en las normas objetivas; por el contrario, sí que se puede hablar de un cambio de perspectiva o de paradigma, siempre y cuando ambas expresiones se entiendan correctamente. Bien entendido, un cambio de paradigma no altera nada en las leyes existentes; antes bien, sitúa las leyes en un horizonte más amplio, en este caso en el originario horizonte bíblico y tomista, y las aplica misericordiosamente en el horizonte del mensaje bíblico de un modo tal que hacen justicia a la concreta situación vital y al específico camino vital del ser humano concreto y lo acompañan, aconsejándole y ayudándole en los pasos subsiguientes de su periplo vital. No se trata de una *innovación*, sino –en virtud del regreso a la originaria tradición tomista, no estrechada en sentido neotomista– de una *renovación.*

Esto se puede caracterizar como «cambio de paradigma», porque esta renovación no afecta solo a un problema preciso bien delimitado, sino a la teología moral en general; de ahí que repercuta sobre numerosas situaciones análogas. Esto no significa, por supuesto, que con *Amoris laetitia* todos estos problemas queden resueltos de una sola vez. La visión de *Amoris laetitia* constituye más bien, tanto para la reflexión teológica subsecuente como para la praxis pastoral, un reto, una invitación a seguir pensando por la

senda señalada por la exhortación apostólica y a reexaminar los problemas que requieren solución urgente. A este reto fundamental se refiere expresamente *Amoris laetitia* en el capítulo final.

5.
La espiritualidad del «siempre más» en el matrimonio y la familia

Amoris laetitia no termina con el capítulo sobre las llamadas situaciones irregulares, sino con un capítulo sobre la espiritualidad en el matrimonio y la familia. Esto muestra una vez más qué es lo decisivamente importante para la exhortación apostólica. No le interesan tanto las normas canónicas, que en su ámbito son sin duda necesarias y pueden resultar incluso sanadoras, cuanto el discernimiento espiritual, el acompañamiento, el aliento, la inspiración y la integración.

En este sentido, el papa vuelve a resumir lo más importante: el matrimonio y la familia como camino, en último término como camino de santificación y de continua interpelación por parte del Espíritu Santo para que sigamos adelante y rebasemos nuestros límites y lo alcanzado en cada momento; la familia como lugar de la habitación del amor del Dios uno y trino. En el último párrafo del documento se dice: «Todos estamos llamados a mantener viva la tensión hacia un más allá de nosotros mismos y de nuestros límites, y cada familia debe vivir en ese estímulo constante. Caminemos, familias, sigamos caminando. Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido» (AL 325).

Ese no es el camino ancho de la acomodación a la situación, ni el camino de un barato *laissez faire*, liberal en el falso sentido, ni tampoco el camino cómodo de las recetas e instrucciones fácilmente manejables; no, es el camino empinado, considerablemente más arduo, del amor que todo lo desborda y todo lo supera, que no se deja arrastrar hacia abajo por los continuos desplantes, sino que sigue el apremio del Espíritu de Dios, que empuja hacia lo alto. En estas palabras se manifiesta el espíritu del jesuita Jorge Mario Bergoglio, formado en la escuela de Ignacio de Loyola, en cuyos *Ejercicios Espirituales* la idea del *magis*, del «siempre más» y «siempre mejor», desempeña un papel decisivo [47] . Este «siempre más» describe el camino superior de la libertad cristiana en el amor siempre mayor, el camino por el que el papa Francisco quiere guiarnos. Va bastante más allá de todo pensamiento y toda conducta puramente casuísticos, que en el fondo resultan cómodos. El camino del «siempre más» lleva, en la escucha de la conciencia personal y por la vía del discernimiento espiritual, a dejarse interpelar y retar una y otra vez por el Espíritu Santo de Dios y a responder cada vez más y mejor a la llamada de Dios. Esta no es ni una posición conservadora en el falso sentido del término, que deja todo como estaba, ni tampoco una posición liberal, sino una posición radical en el sentido positivo de la palabra, esto es, una posición que va a la raíz (*radix*) y se toma en serio el desafío del Evangelio.

Por desgracia, hemos olvidado y perdido en gran medida la práctica del arte o, mejor dicho, del carisma del discernimiento cristiano. Tanto agentes de pastoral como cónyuges deben volver a valorarlo, a conocerlo, a practicarlo y, sobre todo, a impetrarlo de Dios en la oración. Ese es, a mi juicio, el auténtico reto, el reto realmente posibilitador de futuro ante el que nos sitúa *Amoris laetitia*. Por eso, no deberíamos dejar que un obstinado debate de estrechas miras sobre una única frase de una nota, que con buena voluntad puede entenderse correctamente, nos estropee el gozo por las muchas afirmaciones valiosas de *Amoris laetitia*. Antes bien, deberíamos hacer nuestro con gratitud el reto que la exhortación apostólica plantea y entender *Amoris laetitia* como un *kairós* para lograr que la época de la misericordia inaugurada por el papa Francisco desarrollando la obra de sus predecesores sea, más que una época de funestos conflictos, una época de nueva alegría (*laetitia*) por la Iglesia.

[1] JUAN PABLO II, «Carta a las familias», 2 de febrero de 1994; BENEDICTO XVI, «Discurso con ocasión del trigésimo aniversario de la promulgación de la exhortación apostólica *Familiaris consortio*», 1 de diciembre de 2011.

[2] *Amoris laetitia* (en adelante, AL), 1.

[3] Últimamente, el debate ha estado marcado sobre todo por los *dubia* que cuatro cardenales expusieron primero al papa en privado e hicieron públicos a continuación. La carta abierta de un número mayor de laicos y teólogos con una corrección fraterna al papa por divulgación o permisión de herejías ha originado una situación inadmisible, ante la cual no puede uno callar. Ninguna de las siete frases incriminadas se contiene en *Amoris laetitia* ni en ningún otro documento del papa; en el fondo se trata de suposiciones que ningún teólogo que yo conozca comparte. Entretanto, uno de los mejores conocedores de la filosofía y la teología del papa Juan Pablo II, Rocco BUTTIGLIONE, ha publicado el libro *Risposte amichevoli ai critici di Amoris laetitia* (Milano 2017), con un detallado texto introductorio del cardenal Gerhard Ludwig Müller. Esta publicación ha puesto de manifiesto que no existen las temidas y en parte afirmadas contradicciones entre el papa Juan Pablo II y el papa Francisco. Con ello quedan respondidos, por lo que al contenido se refiere, los *dubia* de los cuatro cardenales. En dicho libro se evidencia además que existen sólidas posibilidades de entendimiento entre las posiciones discrepantes. Aunque todavía no se han concretado en un acuerdo pleno, sí que han permitido llegar al convencimiento de que las diferentes posiciones que aún existen no son sino opiniones de escuela distintas sobre la base común de la doctrina de la Iglesia. Sobre tales diferencias se puede y se debe seguir debatiendo, por supuesto. En este debate no hay, sin embargo, lugar para el reproche de herejía. ¿Quién, a excepción del magisterio, está legitimado para realizar públicamente tal recriminación? ¿No rige más bien el principio de que todo católico, mientras no se le condene conforme a derecho, debe ser considerado eclesialmente ortodoxo?

[4] LG 12. La doctrina del sentido de la fe de los creyentes (*sensus fidei* o *sensus fidelium*, que debe distinguirse del consenso de fe de todos los creyentes, *consensus fidelium*) fue desarrollada, sobre la base de la Sagrada Escritura y de la tradición de los padres de la Iglesia, en el siglo XIX sobre todo por Johann Adam Möhler, Josef Matthias Scheeben y John Henry Newman. El Concilio Vaticano II hizo suya esta doctrina. Con ello, se aproximó en considerable medida a una importante aspiración de la Reforma protestante. Si se toma en serio, esta doctrina exige repensar la comprensión y la praxis del magisterio de la Iglesia. A este respecto aún nos encontramos, más de cincuenta años después del Concilio, solo al principio. La Comisión Teológica Internacional debatió en detalle estas cuestiones y plasmó los resultados de esta discusión en el documento *El* sensus fidei *en la vida de la Iglesia* (2014). El papa Francisco aludió varias veces al asunto en *Evangelii gaudium*, su primera y programática exhortación apostólica (cf. EG 119, 139 y 198).

[5] *Evangelii gaudium* 139.

[6] Cf. DH 3011; LG 25. De acuerdo con esta doctrina, las declaraciones del magisterio ordinario (encíclicas, exhortaciones apostólicas, etc.) deben ser aceptadas con religiosa obediencia de la voluntad y el intelecto (cf. LG 25). No se consideran infalibles, a no ser que eleven explícitamente esta pretensión para alguna de sus afirmaciones en concreto. Ese no es el caso de *Amoris laetitia*, ni de las encíclicas y exhortaciones apostólicas previas sobre el tema. Todas poseen formalmente la misma autoridad. De ahí lo inadecuado que resulta que algunos intenten contraponer a *Amoris laetitia* otras declaraciones doctrinales anteriores. Es normal que entre estos documentos, elaborados en parte en situaciones distintas, existan diferencias de acento e incluso diferencias en el desarrollo de ciertos temas. Esto no fue en absoluto distinto en los concilios de los primeros siglos. Sin embargo, tal y como se mostrará en lo que sigue, no cabe hablar de ruptura ni de contradicciones.

[7] Al respecto, cf. el discurso que, durante el sínodo sobre la familia, pronunció el papa FRANCISCO el 17 de octubre de 2015 con motivo del cincuentenario de la creación del sínodo de los obispos. En esta alocución, el pontífice consiguió mostrar que sinodalidad y primado, lejos de excluirse, se complementan mutuamente.

[8] Cf. LG 8; UR 4.

[9] Cf. DV 8. Esta concepción de una tradición viva fue asimismo desarrollada, sobre la base de la teología patrística, en el siglo XIX por Johann Adam Möhler y John Henry Newman y más tarde asumida por el Vaticano II. Según ella, la tradición no es solo un contenido que pasa de mano en mano como una moneda, sino también el proceso de una transmisión viva, en el que lo transmitido es recibido en el Espíritu Santo por cada generación nueva o por la otra cultura como algo permanentemente válido, entendiéndolo al mismo tiempo de manera activa. La tradición es, en último término, la autotransmisión o autocomunicación del Señor elevado en el Espíritu Santo para estar de continuo presente en la Iglesia. Este proceso jamás queda concluido o, por decirlo así, congelado, ni con un concilio ni con un determinado pontificado. Jesús prometió que el Espíritu Santo nos guiaría hacia la verdad plena hasta el final de los tiempos (cf. Jn 16,13). En este sentido, con el actual pontificado se ha iniciado una nueva fase de la recepción tanto del Concilio como de los pontificados anteriores, para seguir transmitiendo al futuro con fidelidad creadora lo recibido.

[10] Cf. Benedicto XVI, «Discurso a los miembros de la Curia romana, 22 de diciembre de 2005». El papa Benedicto se inspiró, evidentemente, en John Henry Newman, quien en su día mostró que tal desarrollo es algo más que una explicitación meramente lógica. Al respecto, véase J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (1878), en Íd., *Ausgewählte Werke*, vol. 4, Mainz 1969 [trad. esp. del orig. inglés: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 1997].

[11] Esta cuestión fue un tema muy discutido en tiempos recientes en relación con la encíclica *Humanae vitae* (1968). El papa no se detiene otra vez en ello con detalle; se limita a invocar un documento de la Comisión Teológica Internacional, que se ocupa por extenso del problema de la historicidad de la ley natural y de su aplicabilidad a situaciones concretas. Siguiendo a Tomás de Aquino, la Comisión llega a la conclusión de que la ley natural «no puede proporcionar al sujeto que actúa una norma que se aplicaría de manera adecuada y como automática a la situación concreta»; no puede entenderse como «un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral». Se trata más bien de «una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión» (*En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* [2009], 59).

[12] Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 37 (en referencia a Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I/II q. 108 a. 1; q. 30 a. 4).

[13] El Nuevo Testamento conoce pecados que excluyen del reino de Dios (cf. 1 Cor 6,9s; Gal 5,19-21); y la tradición de la Iglesia, las llamadas normas absolutas, que rigen siempre y por doquier. Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor* (1993), 79-83.

[14] Cf. Francisco, Encíclica *Lumen fidei* (2013).

[15] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio* (1981), 9 y 34.

[16] Cf. Tomás de Aquino, *Comentarios a los Salmos*, 42, *lectio* 1.

[17] Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Dives in misericordia* (1980), 42 y 49; véase en sentido análogo Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (2009), 6, en lo concerniente a la relación entre *caritas* y *iustitia*. Sobre la continuidad entre Juan Pablo II y Francisco han llamado la atención dos de los mejores conocedores de la posición de Juan Pablo II: R. Buttiglione y R. Guerra López. Para este debate, cf. M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano 2017, 254-262.

[18] Cf. GS 48.

[19] Al igual que el resto de los apóstoles, Pablo es, por supuesto, un hombre de su tiempo, no del nuestro. Así, también el Nuevo Testamento contiene afirmaciones patriarcales, siendo la más clara y famosa de todas ellas la de que la mujer tiene que permanecer subordinada en todo al varón (cf. Ef 5,24). Pero si se estudian esta afirmación y otras análogas en sus respectivos contextos, se constata que Pablo, aun cuando no las corrige de inmediato, las compensa con otras afirmaciones. En el texto citado, esto acontece mediante el enunciado de que los varones deben amar a sus esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella. Esto va incluso bastante más allá del reconocimiento de la igualdad en la pareja. Así, el Nuevo Testamento tiende la base para lo que en la actualidad consideramos una comprensión del matrimonio como relación de iguales, más aún, la desborda. Esta visión solo logró imponerse de forma general tanto en la Iglesia como en la sociedad en el curso de un largo proceso histórico y todavía hoy debe terminar de imponerse por completo. De todos modos, resulta llamativo que en las primeras comunidades cristianas las mujeres desempeñaran, en mucha mayor medida que en la sociedad de

la época, un papel sobresaliente. Eso debería servirnos a nosotros de modelo y aguijón para entender a la Iglesia no como rezagada, sino como pionera.

[20] Cf. Francisco, Encíclica *Laudato si'* (2015).

[21] Las formas ideológicas de la teoría de género contradicen la concepción cristiana del hombre como unidad de cuerpo y alma. En el fondo se trata de teorías neognósticas hostiles al cuerpo, que entienden este como mero instrumento que el ser humano puede utilizar de modo análogo a un ordenador, programándolo y, eventualmente, introduciéndole un nuevo *software*.

[22] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II/II, q. 1 a. 6 ad 1. Aunque las afirmaciones de Tomás de Aquino sobre la fe implícita oscilan algo en los detalles, su doctrina se puede sintetizar más o menos en estas frases.

[23] La indisolubilidad del matrimonio fue presupuesta y enseñada por el Concilio Vaticano II como doctrina eclesial vinculante (cf. GS 48). Pero el Concilio de Trento, en vista tanto de las cláusulas relativas al adulterio contenidas en Mt 5,32 y 19,9 como de las afirmaciones de algunos padres de la Iglesia y de la praxis de la Iglesia oriental, era consciente de los problemas. En una formulación de compromiso, el Tridentino condenó la posición de Lutero y afirmó que la Iglesia latina no yerra en su praxis; por otra parte, con toda intención, lejos de condenar la praxis de la Iglesia oriental, la admitió (cf. DH 1807). Así, en la interpretación práctica de la enseñanza de Trento hay un cierto margen de libertad. Los problemas que a la sazón se dejaron abiertos no han sido clarificados de manera concluyente desde entonces, ni por el magisterio, por un lado, ni por la exégesis o la teología, por otro. Esto no menoscaba en absoluto la doctrina de la indisolubilidad como tal, pero deja un cierto margen de libertad para la interpretación concreta. Por lo que concierne al debate teológico, en el presente contexto bastará con remitir a H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. IV/2, Freiburg i.Br. 1975, 96-121 [trad. esp.: *Historia del Concilio de Trento*, vol. IV/2: *Superación de la crisis gracias a Morone, conclusión y ratificación*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972]; J. Ratzinger, «Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe», en Íd., *Einführung in das Christentum* (JRGS 4), Freiburg i.Br. 2014, 600-615. Sin embargo, tales cuestiones no deben utilizarse para enturbiar lo que está meridianamente claro; pero tampoco se pueden obviar sin más en el debate teológico ni en la apelación práctica a la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio.

[24] Cf. GS 50s.

[25] Al respecto, cf. *supra*, notas 12s y 16s; en el capítulo siguiente retomaremos esta cuestión.

[26] Cf. GS 50.

[27] En los documentos posconciliares, la iglesia doméstica ha despertado verdaderamente de su letargo: cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), 58 y 71; Juan Pablo II, *Familiaris consortio* (1981), 21; Íd., *Redemptoris missio* (1990), 51; *Catecismo de la Iglesia católica*, 1655-1658; Francisco, *Lumen fidei* (2013), 52s. Al respecto, véase K. Krämer y K. Vellguth (eds.), *Kleine christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche* (Theologie der einen Welt 2), Freiburg i.Br. 2012.

[28] Cf. Francisco, Motu proprio *Mitis iudex Dominus Jesus* (2015); Íd., Motu proprio *Mitis et misericors Jesus* (2015).

[29] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio* 84.

[30] En el Nuevo Testamento, el discernimiento de espíritus es un carisma especial del Espíritu (cf. 1 Cor 12,10; 1 Tes 5,19-21; 1 Jn 4,1). Desempeñó un papel significativo ya en los padres del desierto, los padres de la Iglesia y la espiritualidad monástica, así como más tarde en la mística. Según la *Regla* monástica de Benito de Nursia, el abad debe regular todo mesuradamente con *discretio* como madre de todas las virtudes (cf. RB 64 y 70). El discernimiento de espíritus devino luego fundamental en la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, de cuya tradición procede el papa Francisco. El arte del discernimiento ponderador se encuentra además en los tradicionales manuales de confesores. Solo en los últimos tiempos había caído en exceso en el olvido. Ahora, el papa Francisco ha sacado de nuevo a la luz esta antigua tradición.

[31] Cf. LG 15; UR 3.

[32] Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor* (1993), 62s. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I/II q. 19 a. 15: «Por eso, la voluntad será mala, porque quiere el mal; no, ciertamente, lo que es malo de por sí,

sino lo que es malo por accidente, por la aprehensión de la razón» (*Unde voluntas erit mala, quia vult malum: non quidem id, quod est malum per se, sed id, quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis*).

[33] Cf. *Catecismo de la Iglesia católica* 1735.

[34] Cf. *supra*, notas 12s y 16s.

[35] Cf. GS 16.

[36] Para el aspecto canónico, cf. F. Coccopalmerio, *Il capitolo ottavo della esortazione post-sinodale* Amoris laetitia, Città del Vaticano 2017. El cardenal Coccopalmerio es el presidente del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos.

[37] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II/II q. 47 a. 1 y 2 (sobre la virtud de la prudencia como norma adecuada de la razón en el ámbito de la acción). Cf. *supra*, notas 12s y 16s.

[38] Cf. *ibid*., I/II q. 94 a. 4 (cit. en AL 304).

[39] Esta hermenéutica de la aplicación fue expuesta, siguiendo a Aristóteles, con quien enlaza Tomás de Aquino, en H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965[2], 290-323 [trad. esp.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977[3], 378-414].

[40] Cabe preguntarse si con ello no se retoma, con otras palabras y en forma nueva, la praxis de algunos presidentes de Iglesias antiguas, atestiguada por Orígenes (cf. *Comentario al Evangelio de Mateo* 14,23) y asumida también por un padre de la Iglesia tan importante como Basilio de Cesarea (cf. *Epistula* 271,77), de tratar a los cristianos que viven en un segundo matrimonio, tras un periodo de penitencia, con indulgencia y misericordia, readmitiéndolos a la plena comunión eclesial. Puesto que esta cuestión no se aborda en *Amoris laetitia*, podemos dejarla de lado en el presente contexto.

[41] Para este punto, cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 79, a. 3s y 6. Según esto, de la recepción de la eucaristía queda excluido quien tenga conciencia (!) de estar en pecado mortal y persista en él (!). Así pues, también para Tomás de Aquino es decisiva la situación subjetiva de la conciencia. Los pecados veniales, en cambio, son perdonados por el sacramento de la eucaristía. En este caso, el sacramento es una ayuda para avanzar por el camino de la salvación; para su recepción basta con el arrepentimiento imperfecto, puesto que este es perfeccionado o completado por la gracia del sacramento.

[42] Cuando ya estaba listo el presente texto, el papa Francisco declaró que esta lectura es la interpretación oficialmente válida de *Amoris laetitia*.

[43] Otros ven ahí una ruptura con la disciplina tradicional, según la cual los fieles divorciados y vueltos a casar solo pueden ser admitidos a la comunión si prometen vivir castamente (cf. *Familiaris consortio* 84). Con independencia de la cuestión de si a lo largo de la historia esta tradición realmente ha sido tan universal como se afirma (al respecto, cf. *supra*, notas 23 y 40), la mencionada condición no es una doctrina ni, menos aún, un dogma, sino una disciplina eclesial (!) derivada de la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio. Al igual que cualquier otra disciplina, tiene que ser interpretada y aplicada de acuerdo con las reglas teológicas y canónicas generalmente reconocidas, que forman parte asimismo de la tradición. Limitarse a recopilar testimonios históricos de esta disciplina, a fin de imponérselos indiferenciadamente a todas las situaciones, sin llevar a cabo la hermenéutica teológica y jurídica de la aplicación exigida por la tradición constituye un positivismo jurídico y teológico que, como toda jurisprudencia insuficientemente reflexionada, contradice al Evangelio. En el fondo, la exhortación apostólica *Amoris laetitia* no hace sino recordar importantes posibilidades para la aplicación pastoral de estas reglas tradicionales. En ello se mueve por completo en el terreno de la tradición eclesial.

[44] En Tomás, esto vale para todas las virtudes; cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I/II, q. 64.

[45] Cf. *supra*, notas 12s y 16s.

[46] Cf. St. Goertz y C. Wittig, Amoris laetitia - *Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg i.Br. 2016. Con orientación análoga véase también W. Kasper, «*Amoris laetitia*: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese»: StdZ 141 (2016), 723-732; E. Schockenhoff, «Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nach-synodalen Schreibens *Amoris laetitia*»: StdZ 142 (2017), 147-158; P. M. Zulehner, *Vom Gesetz zum Gesicht. Ein neuer Ton in der Kirche: Papst Franziskus zu Ehe und Familie*, Ostfildern 2016.

[47] Esto se expresa ya en el «Principio y fundamento» de los *Ejercicios*; y después, en la meditación de dos banderas, en la de tres binarios de hombres y en la de tres grados de humildad.

Índice